



Archives de sciences sociales des religions

169 | Janvier-mars 2015
Philosophie et religion

L'« être juif », un motif récurrent dans la pensée française contemporaine

Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard

The “Jewish Being”: a Recurring Motif in Contemporary French Thought.

Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard

El “ser judío”, un motivo recurrente en el pensamiento francés contemporáneo.

Emanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard

Sophie Nordmann



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26713>

DOI : 10.4000/assr.26713

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 juin 2015

Pagination : 211-228

ISBN : 978-2-7132-2468-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Sophie Nordmann, « L'« être juif », un motif récurrent dans la pensée française contemporaine », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 169 | Janvier-mars 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26713> ; DOI : 10.4000/assr.26713

Sophie Nordmann

L'« être juif », un motif récurrent dans la pensée française contemporaine

Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard

En 1942, alors qu'il est captif dans un camp pour prisonniers de guerre en Allemagne, Levinas inscrit dans ses carnets la note suivante : « Partir du J. ou partir du *Dasein* » (E. Levinas, 2009 : 75). Une vingtaine d'années auparavant, en 1923, il a quitté sa Lituanie natale pour entreprendre des études de philosophie à Strasbourg, où il noue une amitié durable avec Maurice Blanchot sur laquelle nous reviendrons. Après avoir passé deux semestres d'études à Fribourg-en-Brigau auprès de Husserl et de Heidegger, et soutenu à Strasbourg sa thèse de Doctorat sur *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*¹, il s'installe à Paris au début des années 1930 et rejoint le Département scolaire de l'Alliance israélite universelle. Dans la formule « Partir du J. ou partir du *Dasein* », l'alternative que pose Levinas ne saurait, à première vue, véritablement surprendre. Le *Dasein* renvoie à la philosophie de Heidegger, que Levinas découvre avec enthousiasme lors de ses semestres d'étude à Fribourg, et lors de la rencontre de Davos à laquelle il assiste en 1929. Si c'est à Husserl qu'il consacre sa thèse, c'est néanmoins *Sein und Zeit* qui lui semble incarner une voie phénoménologique nouvelle (voir M.-A. Lescourret, 1994 : 81-83) : ainsi, rapporte Salomon Malka, « Levinas le dira souvent, à propos de ces deux semestres, l'été 1928 et l'hiver 1928-1929, passés à Fribourg-en-Brigau, en Allemagne : “Je suis venu voir Husserl et j'ai vu Heidegger” » (S. Malka, 1992 : 53). Il sera l'un des introducteurs en France de la philosophie heideggerienne, puisqu'il publiera en 1932 la première étude en langue française sur Heidegger². La référence au *Dasein* heideggerien dans la formule « Partir du J. ou partir du *Dasein* » n'a donc rien de surprenant. Ainsi en est-il également du premier terme de l'alternative où, on l'aura compris, « J. désigne sans doute “Judaïsme” » (note de l'éditeur in Levinas, 2009 : 75) : élevé dans une famille juive observante, Levinas ne rompra jamais

1. Sur l'enfance lituanienne de Levinas, son départ pour Strasbourg en 1923, ses deux semestres d'études à Fribourg, son installation à Paris en 1930, cf. notamment : M.-A. Lescourret, 1994 : 72 sq. ; S. Malka, 1992 : 53 sq.

2. « Martin Heidegger et l'ontologie » [1932], repris in E. Levinas, 2001/2010 : 77-110.

avec la vie juive, aussi bien sur le plan personnel que sur le plan professionnel, et consacrer de nombreux textes au judaïsme³.

Ce qui peut, en revanche, sembler plus surprenant, c'est le fait que Levinas pose ces deux termes sous forme d'une alternative : « Partir du J. ou partir du *Dasein* ». S'agirait-il d'une croisée de chemins de vie ? On sait en effet que Levinas, à l'époque, mène de front une activité philosophique – il écrit notamment dans la revue *Esprit*, et dans les *Recherches philosophiques* – et une activité professionnelle au sein du Département scolaire de l'Alliance israélite universelle. La manière dont l'alternative est formulée ne peut pourtant laisser penser à un choix entre une vie tournée vers le judaïsme et une vie tournée vers la philosophie. Il semble plutôt s'agir d'une alternative entre deux points de départ *pour la pensée*, entre deux options philosophiques. « Partir du J. ou partir du *Dasein* », telles seraient les deux voies qui s'ouvrent à Levinas et entre lesquelles il aurait à choisir. Le judaïsme offrirait ainsi, face à la philosophie heideggerienne, l'autre point de départ possible d'un itinéraire de pensée. Certes, mais la formule que Levinas emploie force à s'interroger plus avant : étrangement en effet, ce n'est pas le judaïsme et la philosophie heideggerienne qu'il met en alternative, mais le judaïsme et le *Dasein*. Or, le *Dasein* n'est pas, en lui-même, une doctrine philosophique : il est une *catégorie* centrale de la philosophie heideggerienne. S'il avait voulu poser l'alternative entre deux options philosophiques, Levinas aurait dû, en toute rigueur, écrire : « Partir du J. ou partir de la philosophie heideggerienne », ou encore, « Partir du J. ou partir de Heidegger ». Or, il écrit : « Partir du J. ou partir du *Dasein* ». Pourquoi est-ce au *Dasein* et non, comme on aurait pu s'y attendre, à la philosophie heideggerienne, que Levinas oppose le judaïsme ? S'agit-il seulement d'une formulation rapide et lapidaire, due aux circonstances dans lesquelles ces notes sont prises, et dans laquelle, par commodité, Levinas aurait employé le terme de « *Dasein* » en lieu et place de « philosophie heideggerienne », comme par une forme de métonymie ?

Une lecture rigoureuse de la formule employée fait apparaître une autre hypothèse de lecture : si Levinas place le judaïsme et le *Dasein* en alternative l'un de l'autre, c'est qu'il considère qu'ils sont de même nature. Le judaïsme serait-il alors à ses yeux, non pas tant une doctrine philosophique ou religieuse qu'une *catégorie* philosophique, au même titre que le *Dasein* ? Une catégorie dont l'exploration pourrait servir de point de départ à une philosophie, au même titre que le *Dasein* dont l'exploration engage le déploiement de l'analytique existentielle ? Par cette formule, non seulement Levinas engagerait ainsi un certain rapport – philosophique – au judaïsme, mais encore ce rapport serait à entendre en un sens bien particulier : non pas rapport à un corpus de textes dont il s'agirait de

3. On pense bien entendu aux nombreux volumes de lectures talmudiques publiés aux Éditions de Minuit (*Quatre lectures talmudiques* en 1968, *Du sacré au saint* en 1977, *L'Au-delà du verset* en 1977, *Nouvelles lectures talmudiques* en 1996), ainsi qu'aux textes rassemblés dans *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme* (1963, Paris, Albin Michel).

dégager la teneur philosophique, mais à une *catégorie* philosophique qu'il s'agirait de mettre au jour, d'explorer, et surtout de prendre pour point de départ possible d'un cheminement philosophique (« Partir du J. »). Cette hypothèse de lecture pourrait être sujette à caution, si elle n'était confirmée par Levinas lui-même. Après avoir posé cette alternative, il ajoute en effet, quelques lignes plus bas : « J. comme *catégorie* » (E. Levinas, 2009 : 75. Je souligne). Qu'en est-il alors ?

Je voudrais tenter de montrer, en premier lieu, que si l'on se rapporte aux textes de Levinas de l'époque, on y voit bien à l'œuvre l'élaboration d'une telle catégorie : je suivrai cette élaboration dans les écrits de Levinas d'avant-guerre, en m'appuyant en particulier sur un article intitulé « L'Actualité de Maimonide » (E. Levinas, 1991 : 142-144) qui éclaire, me semble-t-il, le sens de la formule « J. comme catégorie ». Je voudrais ensuite montrer que cette manière d'envisager le judaïsme, qui se démarque aussi bien des sciences religieuses que des approches courantes de la philosophie de la religion, trouvera un fort écho dans la pensée française contemporaine : j'en prendrai deux exemples, Jean-François Lyotard et Maurice Blanchot.

Levinas : l'« être juif », une catégorie philosophique

En 1935, Levinas publie un court article intitulé « L'Actualité de Maimonide », dans la revue de l'Alliance israélite universelle *Paix et Droit*, au sein d'un dossier consacré au philosophe andalou à l'occasion du 800^e anniversaire de sa naissance. Dans cet article, l'auteur cherche à mettre en évidence un geste de Maimonide face à Aristote qu'il considère comme d'une portée incalculable : celui par lequel Maimonide « a séparé les conditions d'une pensée qui pense le monde et d'une pensée qui pense les conditions du monde » (*ibid.* : 143). Or, ce geste de Maimonide face à Aristote va constituer le socle sur la base duquel, à la fin de l'article, Levinas élabore l'opposition de deux catégories : celle de judaïsme et celle de paganisme. Le mouvement général de l'article est le suivant : Levinas y part de la proximité de Maimonide à Aristote. On voit en Maimonide, écrit Levinas, le « hardi ouvrier » de la « fameuse réconciliation d'Aristote et de la Bible » (*ibid.*). Maimonide est effectivement « nourri de philosophie aristotélicienne » (*ibid.*), et à mesure que l'on avance dans la lecture du *Guide des égarés*, « [l]e monde se vide du monde d'Abraham, d'Isaac et de Jacob [...] et se peuple de ces “intelligences séparées” auxquelles préside le “Premier Moteur” d'Aristote » (*ibid.*). Pourtant, la réconciliation d'Aristote et de la Bible achoppe sur une question : celle de la création. Car la philosophie aristotélicienne ne permet pas de rendre compte de la création du monde : « le Premier Moteur, le dieu d'Aristote, n'a pas pu créer le monde. Il est selon la formule d'Aristote “acte pur”. Il est “entièrement accompli”. Il n'y a en lui aucune possibilité qui ne soit réalisée. Rien qui soit en train de se faire. Il est parfait de toute éternité. Comment

aurait-il pu créer le monde ? [...] La création est impossible » (*ibid.*). Sur cette question, traitée au chapitre XIII du deuxième livre du *Guide des égarés*, Maimonide se trouve donc pris dans une impasse : il a le choix, affirme Levinas, entre « deux sacrilèges » (*ibid.*). Soit Aristote a tort, mais peut-on seulement « soupçonner Aristote d'une erreur logique » (*ibid.*) ? Soit il a raison, mais « que faire alors "d'Abraham notre père et de Moïse, notre maître" » (*ibid.*) ? Or, c'est dans la solution qu'apporte Maimonide à cette question que Levinas aperçoit « l'essentiel de son œuvre » (*ibid.*) et l'actualité de sa philosophie. Cette solution « consiste à distinguer entre l'univers déjà créé, soumis à la logique irréfutable d'Aristote, et la création même de l'univers qui lui échappe » (*ibid.*) : la solution apportée par Maimonide au problème de la création consiste, en d'autres termes, à séparer « les lois d'une pensée qui a le monde pour objet des principes d'une pensée qui a trait aux conditions du monde⁴ ». Pour Levinas, « la portée de cette découverte est incalculable » (*ibid.* : 144).

La suite du texte opère une transition fondamentale. Levinas y rapporte en effet les philosophies de Maimonide et d'Aristote à deux « catégories », le judaïsme et le paganisme : « dans la netteté cette distinction entre la pensée qui pense le monde et celle qui le dépasse, consiste la victoire définitive du judaïsme sur le paganisme » (*ibid.*). Ce qui distingue donc, sur le plan philosophique, Maimonide d'Aristote serait aussi ce qui distingue, selon Levinas, le judaïsme du paganisme : une pensée qui pense le monde (Aristote) et une pensée qui distingue le monde et l'au-delà du monde (Maimonide). Le paganisme, affirme en effet Levinas, « n'est pas la négation de l'esprit, ni l'ignorance d'un Dieu unique. [...] *Le paganisme est une impuissance radicale à sortir du monde* » (*ibid.*). Dans cette définition, le paganisme n'est pas envisagé dans une perspective historique, sociologique ou religieuse mais comme, pourrait-on dire, un mode d'être-au-monde. Ainsi en est-il également du judaïsme : « Dans ce monde se suffisant à lui-même, le païen est enfermé. Il le trouve solide et bien assis. Il le trouve éternel. Il règle sur lui ses actions et sa destinée. Le sentiment d'Israël à l'égard du monde est tout différent. Il est empreint de suspicion. Le juif n'a pas dans le monde les assises définitives du païen. Au milieu de la plus complète confiance accordée aux choses il est rongé par une sourde inquiétude. Pour inébranlable que le monde apparaisse à ceux qu'on appelle les esprits sains, il contient pour le juif la trace du provisoire et du créé » (*ibid.*). Ce motif se retrouve dans d'autres textes de la même époque. Ainsi, par exemple, dans un article rédigé à l'occasion de la mort du pape Pie XI, Levinas affirme que le judaïsme est « l'antipaganisme par excellence » (*ibid.* : 152), précisant que ce que l'antipaganisme juif rejette, « c'est le don de se trouver bien installé dans le réel » (*ibid.*). Le judaïsme, affirme-t-il encore dans un article consacré à « L'essence spirituelle de l'antisémitisme (d'après Jacques Maritain) »,

4. On retrouve une démarche analogue dans la manière dont Maimonide traite le problème de la puissance et de l'acte : « Que toute action intermittente suppose chez l'agent une puissance encore non réalisée et par conséquent, une imperfection, cela est vrai, de celui qui agit dans le monde. Mais Dieu est extérieur au monde » (E. Levinas, 1991 : 143-144).

est « un sentiment immédiat de la contingence et de l'insécurité du monde, une inquiétude de ne pas être chez soi et la force d'en sortir » (*ibid.* : 150). Et le paganisme tel que Levinas l'envisage, n'est pas ce moment de l'histoire de l'Antiquité auquel aurait succédé le judéo-christianisme européen : on peut être païen en plein ^{XX}^e siècle, en pleine Europe occidentale – rappelons, en effet, que tous ces textes ont pour toile de fond la montée du nazisme, en laquelle Levinas voit précisément une résurgence de paganisme (Sur ce point *cf.* notamment, E. Levinas, 1997.)

Or, le paganisme contemporain trouve, selon Levinas, son expression philosophique dans la philosophie heideggerienne. Ce lien est explicitement affirmé par Levinas dans un texte plus tardif intitulé « Heidegger, Gagarine et nous », qui porte sur la critique de la technique par Heidegger. Levinas y écrit : « Je pense à un prestigieux courant de la pensée moderne, issu d'Allemagne et qui inonde les recoins païens de notre âme occidentale. *Je pense à Heidegger et aux heideggeriens*. On voudrait que l'homme retrouve le monde. Les hommes auraient perdu le monde. Ils ne connaîtraient plus que la matière dressée devant eux, *objectée* en quelque façon à leur liberté [...]. Enracinement. On voudrait reprendre ce terme [...]. Un peu d'humanité éloignerait de la nature, beaucoup d'humanité nous y ramènerait. L'homme habiterait la terre plus radicalement que la plante qui n'en tire que les sucS nourriciers. [...] *La voilà donc l'éternelle séduction du paganisme [...] le judaïsme n'est peut-être que la négation de cela* » (Levinas, 1963 : 324-325. Je souligne). Il ne s'agit pas ici de s'interroger sur la pertinence de cette interprétation levinassienne de la philosophie heideggerienne, mais d'établir que l'on retrouve donc, à travers l'opposition entre judaïsme et paganisme, l'alternative dont nous sommes partis : celle du judaïsme entendu par Levinas comme catégorie philosophique, et du *Dasein* heideggerien. « Partir du J. ou partir du *Dasein* » : partir, en d'autres termes, du judaïsme entendu comme « sentiment immédiat de la contingence et de l'insécurité du monde, une inquiétude de ne pas être chez soi et la force d'en sortir » (E. Levinas, 1991 : 150) ou partir du *Dasein*, de l'être-là installé dans le monde et dans l'être, de l'étant « pour qui il en va de l'être dans son être » selon l'expression heideggerienne, tels sont les deux points de départ possibles d'une exploration phénoménologique.

Cette alternative est précisément celle qui se trouve au cœur d'un article de Levinas exactement contemporain de « L'Actualité de Maimonide », intitulé « De l'évasion » et publié en 1935 dans les *Recherches philosophiques*. Dans ce texte, il est question d'enfermement dans l'être, et si la référence au judaïsme en est pour ainsi dire absente (une seule allusion, en creux, à la toute fin du texte, sur laquelle nous reviendrons), le programme est bien celui de l'exploration des possibles voies de sortie de cet enfermement : on retrouve ainsi, dans ce texte programmatique, la même question d'enfermement dans le monde et dans l'être qui se trouve au principe l'opposition du paganisme et du judaïsme telle que Levinas l'élabore à la même époque. Et ici encore, l'enfermement dans l'être est rapporté à Heidegger, tandis que Levinas fait sienne la voie qui part de l'impératif

d'évasion entendu comme refus de demeurer dans cet enfermement. Dans la première section de l'article, Levinas situe en effet d'emblée son propos comme suit : « Le besoin de l'évasion [...] nous conduit au cœur de la philosophie. Il permet de renouveler l'antique problème de l'être en tant qu'être » (E. Levinas, 1982 : 99). Dans cette phrase se lit, d'abord, la filiation heideggerienne : il s'agit pour Levinas de reprendre à son compte la question que posait Heidegger de l'« être en tant qu'être », et le choix de cette formule fait directement écho aux premières pages de *Sein und Zeit*, et à l'exigence formulée par Heidegger de poser à nouveau la question du sens de l'être. Mais ce qui s'y dessine est aussi une prise de distance radicale avec Heidegger. Prise de distance double : d'abord en ceci que Levinas affirme qu'après Heidegger, il faut à *nouveau* « renouveler l'antique problème de l'être en tant qu'être ». Une manière de laisser entendre que Heidegger ne serait donc pas allé jusqu'au bout de ce renouvellement. Prise de distance, ensuite, dans la *manière* dont Levinas entend « renouveler l'antique problème de l'être en tant qu'être » : non par la distinction de l'être et de l'étant, mais par le « besoin d'évasion », voilà qui est radicalement nouveau. Pour poser le problème de l'être, Levinas part en effet – et dans ce point de départ se joue toute la prise de distance avec Heidegger – non pas de son *oubli* ou de son *retrait* mais, au contraire, de son *affirmation*. Affirmation brutale, tautologique : « L'être est ». Cette identité de l'être à soi renvoie à une parfaite autosuffisance : « La brutalité de son affirmation est suffisante absolument et ne se réfère à rien d'autre » (*ibid.* : 93). C'est à partir de cette pure position d'être que le « besoin d'évasion » conduit à poser à nouveaux frais la question de l'être. L'affirmation par laquelle l'être se pose comme être apparaît en effet comme un enfermement sans issue. Or, « cette révélation de l'être et de tout ce qu'il comporte de grave et de définitif est en même temps l'expérience d'une révolte » (*ibid.* : 95). C'est cette révolte contre le fait même d'être que Levinas saisit comme « besoin d'évasion » (*ibid.* : 95) : il ne s'agit pas de fuir *quelque chose* pour aller *quelque part*, ailleurs. Le besoin d'évasion se retrouve en effet « absolument identique à tous les points d'arrêt où le conduit son aventure » (*ibid.* : 96) : où que l'on aille le fait d'être pèse de son poids brut. Le « besoin d'évasion » est d'autant plus impératif, impérieux, qu'il semble précisément impossible à satisfaire : l'enfermement dans l'être paraît sans issue.

Dès lors, comment *sortir de cet enfermement* ? Par quelle voie sortir de l'être ? Dans son article, Levinas n'apporte pas de réponse à cette question. Il écarte des voies – celle du plaisir d'abord, celle de la connaissance ensuite (*cf.* en particulier, *ibid.* : 107-110 et 124-127) – mais n'en propose aucune. À la fin de l'article pourtant, une incise retient l'attention. Il faut, écrit Levinas, poursuivre le programme d'une sortie de l'être « par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la *sagesse des nations* semblent les plus évidentes » (*ibid.* : 96. Je souligne). Jacques Rolland commente : « Dépasser ce “sens commun” et cette “sagesse des nations”, “sortir de l'être” pour entendre un sens “au-delà de l'être” – cela se pourrait-il autrement qu'en s'ouvrant à cette

sagesse qui bibliquement s'oppose précisément à celle "des nations", la sagesse d'Israël ? N'est-ce pas cela qui est suggéré par ces dernières lignes de l'essai de 1935 [...] ? » (Rolland, in E. Levinas, 1982 : 157). Ainsi, dans le choix de cette expression, la référence au judaïsme est déjà inscrite en creux, et l'article des *Recherches philosophiques* fait écho à celui de *Paix et Droit* : bien que n'ayant en apparence rien à voir l'un et l'autre par leur objet – le besoin d'évasion d'un côté, la philosophie maimonidienne de l'autre – néanmoins, au cœur de chacun d'eux, c'est la même problématique d'une sortie de l'être que l'on retrouve. Et à l'enfermement sans issue de « De l'évasion » répond, dans « L'actualité de Maimonide », la voie possible d'une telle sortie de l'être : celle, précisément, du judaïsme entendu comme ce rejet « [du] don de se trouver bien installé dans le réel » (E. Levinas, 1991 : 143). On comprend mieux, dès lors, la portée des deux formules lapidaires des *Carnets de captivité* : « Partir du J. ou partir du *Dasein* » et « J. comme catégorie ». Portée à la fois interne à l'œuvre de Levinas, puisque c'est un programme philosophique qui s'inaugure ici, impératif d'une sortie de l'être qui deviendra sous la plume de Levinas, quelques décennies plus tard, « autrement qu'être » et « au-delà de l'essence ». Portée également du geste de Levinas en ce qu'il va marquer le paysage de la pensée française de l'époque : c'est ce que je voudrais établir à présent, et le choix que je fais ici des noms de Jean-François Lyotard et de Maurice Blanchot vise aussi à souligner que la portée de ce geste s'étend au-delà des cercles juifs et des cercles phénoménologiques auxquels on a coutume de rapporter l'œuvre de Levinas.

Lyotard : l'« être juif », destin d'inaccomplissement de désir

Maurice Blanchot, d'un an l'aîné de Levinas, Jean-François Lyotard, d'une génération plus jeune : ni l'un ni l'autre n'est juif, tous deux entretiennent néanmoins un certain rapport au judaïsme. Un rapport personnel d'abord. Rapport placé sous le sceau de l'ambivalence pour Blanchot : il appartient, dans les années 1930, aux mouvements nationalistes d'extrême droite et n'hésite pas à publier certains de ses articles dans des revues antisémites⁵ ; mais il noue également, à la même époque, une amitié durable avec Levinas qu'il rencontre à l'Université de Strasbourg, et dont il mettra en sécurité la femme et la fille pendant les années d'occupation. Quant à Lyotard, qui a reçu une éducation catholique stricte, il épouse une femme juive, Andrée May, et entretient un lien de proximité très fort avec son beau-père, juif et ancien déporté. Surtout, pour l'un comme pour l'autre, l'expérience de la Shoah est déterminante, aussi bien sur le plan personnel que sur celui des voies théoriques dans lesquelles ils s'engagent. Lyotard reconnaît la « préoccupation qui concerne Auschwitz » comme « très ancienne chez [lui] »

5. Sur ce point cf. notamment les articles non-publiés qu'Éric Hoppenot reproduit dans sa thèse de doctorat (É. Hoppenot, 2013). Hoppenot souligne que, si Blanchot écrit dans des journaux antisémites, les articles qu'il signe à l'époque ne le sont cependant pas.

(J.-F. Lyotard, 1984 : 11). Quant à Blanchot, il déclare dans une lettre adressée à Salomon Malka et publiée dans *L'Arche* en mai 1988 : « C'est évidemment la persécution nazie [...] qui nous fit sentir que les juifs étaient nos frères et le judaïsme plus qu'une culture et même plus qu'une religion, mais le fondement de nos relations avec Autrui » (M. Blanchot, 2008 : 238). En 1967, Blanchot confiait déjà se sentir « en rapport d'invisibilité avec le judaïsme » (M. Blanchot, 1968 ; cité par Brémonty, 2007 : 357). Et en 1989, dans une lettre adressée à Bernard-Henri Lévy, il affirme : « aujourd'hui, je n'ai de pensée que pour Auschwitz » (M. Blanchot, 1991 ; cité par P. Mesnard, 1996 : 240).

Leur rapport au judaïsme se lit également dans leurs œuvres : en témoigne la présence des références bibliques dans l'œuvre narrative de Blanchot ; en témoigne également la place centrale de la figure de Kafka dans ses écrits critiques⁶. En témoignent, enfin, la place qu'il accorde à la référence à André Neher, à Robert Antelme, à Edmond Jabès, et les textes⁷ qu'il consacre explicitement au judaïsme à partir des années 1950. Chez Lyotard, ce rapport est d'abord fortement marqué par la lecture de *L'homme Moïse* de Freud : un article, « Figure forclosée », écrit en 1970 et qui ne sera publié qu'une quinzaine d'année plus tard, est entièrement consacré au judaïsme à partir de la lecture freudienne (J.-F. Lyotard, 1983 [1] : 63-105). Leur relation au judaïsme n'est donc pas intégralement déterminée par leur lecture de Levinas, ni réductible à elle⁸. Néanmoins, à partir de leur rencontre avec la pensée levinassienne (et, en particulier, à partir des années qui suivent la publication de *Totalité et infini*, en 1961), cette référence au judaïsme change de nature : on retrouve chez eux le motif d'un judaïsme envisagé comme « catégorie », motif que chacun d'eux investit dans le cadre des élaborations théoriques et des problématiques qui lui sont propres, prolongeant ainsi le geste levinassien dans des directions qui ne sont résolument pas celles traitées par Levinas lui-même.

La première occurrence de la référence au judaïsme sous la plume de Lyotard, hormis l'article « Figure forclosée » que nous avons mentionné et qui ne sera publié que bien plus tard, est constituée par un article intitulé « Œdipe juif »,

6. Les textes que Blanchot a consacrés à Kafka ont été repris en volume (M. Blanchot, 1981).

7. Cf. en particulier Blanchot, 1969 : « Être juif » pour la référence à Neher, « L'espèce humaine » pour la référence à Antelme ; et Blanchot, 1971 pour la référence à Jabès.

8. Et, à l'inverse, leur rapport à Levinas ne s'épuise pas dans la question de la référence au judaïsme. Depuis la fin des années 1920 pour Blanchot, depuis la fin des années 1960 pour Lyotard, ils entrent en effet en dialogue avec Levinas, et ce dialogue ne cessera de nourrir leur propre pensée. Chacun consacre des textes à l'autre, notamment : Lyotard, 1979 ; Lyotard, 1980 ; Lyotard 1983 ; Levinas, 1975 ; Blanchot ; Blanchot 1980 [1], ainsi que les nombreuses références à Levinas dans Blanchot 1969 et Blanchot 1980 [2]. Il n'est donc ici question de traiter exhaustivement ni de la question de la référence au judaïsme chez Lyotard et Blanchot, ni de la question de leur relation à Levinas, mais simplement de prendre appui sur quelques textes précis afin d'illustrer la manière dont ils vont à leur tour investir le judaïsme comme catégorie philosophique.

paru en juin 1970 dans la revue *Critique* (n° 277), puis repris dans *Dérives à partir de Marx et Freud* (J.-F. Lyotard, 1973 : 167-188). Cette référence est inattendue, car l'article ne porte pas d'emblée sur le judaïsme mais « se greffe sur une préface de Jean Starobinski à *Hamlet et Œdipe* de Ernest Jones, préface qui fait une recension des références à Œdipe dans l'œuvre et la correspondance de Freud » (É. de Fontenay, 2006 : 53). C'est en effet d'Hamlet et d'Œdipe dont il est question. Or, Lyotard va éclairer la mise en regard des figures d'Œdipe et d'Hamlet *par la référence au judaïsme*. Il part de la thèse de Jean Starobinski suivant laquelle ce qui distingue Hamlet de Œdipe et, avec eux, le moderne du grec, est la question de l'accomplissement : « J. Starobinski [...] nous lance sur une piste d'importance : l'*inaccomplissement* de la parole paternelle chez Hamlet comme différence du moderne avec le grec » (J.-F. Lyotard, 1973 : 171). En effet, alors qu'« Œdipe accomplit son destin de désir, le destin d'Hamlet est l'inaccomplissement de désir » (*ibid.* : 175). Or, selon Lyotard, ce « chiasme » entre accomplissement de destin de désir (Œdipe) et destin d'inaccomplissement de désir (Hamlet) est « celui qui s'étend *entre ce qui est grec et ce qui est juif* » (*ibid.*, je souligne).

La question de l'accomplissement ne serait donc pas, ou pas seulement, aux yeux de Lyotard, ce qui distingue le moderne du grec, comme l'affirmait Starobinski, mais ce qui distingue le grec du juif : en ce sens, Hamlet n'est pas seulement un Œdipe moderne, il est aussi, affirme Lyotard, *un Œdipe juif en ce qu'il est un Œdipe de l'inaccomplissement*. Thèse pour le moins inattendue, qui va conduire Lyotard à préciser ce qu'il entend par l'inaccomplissement juif, opérant un certain nombre de distinctions dans le détail desquels je n'entre pas ici : il oppose ainsi le tragique grec à l'éthique juive, et la représentation théâtrale grecque à l'interdit juif de la représentation. Interdit de la représentation qui, souligne Lyotard, donne à *l'entendre* une primauté sur le *voir* : dès lors que l'œil se ferme, l'oreille s'ouvre, et elle s'ouvre « pour entendre la parole du père » (J.-F. Lyotard, 1973 : 175). L'interdit de la représentation est donc tout à la fois impossibilité de la *spéculation*, et *saisissement* par un « Autre qui a parlé » (Lyotard, 1973 : 176). C'est ce saisissement – que Lyotard, à la suite de Levinas, nomme « élection » – qui interdit l'accomplissement : « Il faut que le fils n'*accomplisse pas* la parole, qu'aucun espoir de réconciliation, faisant entrer l'Autre dans le giron du Même, ne soit permis » (*ibid.* : 176-177). Or, Hamlet donne à voir cette figure de l'inaccomplissement, du saisissement par la voix et de l'impossible réconciliation : « la différence entre l'Autre, le Père qui a parlé, la voix morte ou la voix du mort, d'un côté, et de l'autre, moi le Fils, Hamlet, cette différence n'est pas révocable » (*ibid.* : 176). Il y a donc affinité entre le « destin d'inaccomplissement de désir » d'Hamlet, et le judaïsme qui renvoie tout à la fois à l'interdit de la représentation, à l'élection dans le saisissement par la parole de l'Autre, au dé-saisissement de l'origine, et à l'inaccomplissement dans l'impossibilité de la réconciliation.

Dans cette opposition de l'accomplissement grec et de l'inaccomplissement juif, on retrouve les deux modes fondamentaux de rapport au monde et à l'être qui étaient au cœur de l'élaboration levinasienne des catégories de paganisme et de judaïsme⁹. Or, pour établir cette opposition, Lyotard est parti, rappelons-le, d'une mise en regard des figures d'Œdipe et d'Hamlet, et de l'affirmation de J. Starobinski sur « l'inaccomplissement de la parole paternelle chez Hamlet comme différence du moderne avec le grec » (*ibid.* : 171). La référence au judaïsme, dans ce contexte, est inattendue : cette référence n'a, *a priori*, rien à faire dans la mise en regard de la figure tragique *antique* d'Œdipe, et de la figure tragique *moderne* de Hamlet. Lyotard fait pourtant de Hamlet un « Œdipe juif », pour les mêmes raisons qu'il en fait un « Œdipe moderne », établissant ainsi une forme d'équivalence surprenante entre *judaïsme* et *modernité*. Cette équivalence est d'autant plus étonnante qu'elle semble tout à fait contradictoire avec ce que Lyotard affirme par ailleurs de la Modernité comme « époque des grands récits » et tentative d'accomplissement ontologique et gnoséologique¹⁰. Comment Lyotard peut-il, d'un côté affirmer que la modernité est l'époque des grands récits d'accomplissement, et de l'autre établir une équivalence entre judaïsme et modernité sous le signe de l'in-accomplissement ? Il me semble que pour sortir de l'apparente contradiction, il faut faire un détour par un texte bien plus tardif. Ce texte a paru en 1979. Il s'intitule *Au juste* et il retrace six journées d'entretiens, qui se sont en fait déroulés sur six mois, entre J.-F. Lyotard et J.-L. Thébaud. Au cours de la « Première journée », Lyotard déclare : « Je pense que la modernité est païenne » (J.-F. Lyotard, 1979 : 49). Revenant, six mois plus tard, au moment de la lecture des épreuves en vue de la sortie du livre, sur cette « première journée », Lyotard ajoute à cette déclaration une note : « JFL croit pouvoir aujourd'hui (octobre 1979) dissiper un peu la confusion qui règne dans cette conversation sur la modernité en introduisant *la distinction du moderne et du postmoderne au sein de ce qui est ici confondu sous le premier vocable* » (J.-F. Lyotard, 1979 : 49. Je souligne). Autrement dit, ce que Lyotard désigne, avant 1979, sous l'appellation de « moderne » doit pouvoir être entendu comme « postmoderne » : cette

9. La référence à Levinas n'est pas la seule que mobilise Lyotard dans cet article : il est également marqué par la lecture freudienne, et l'on retrouve dans « Œdipe juif » de nombreux motifs dont il était déjà question dans « Figure forclosée ». Néanmoins, Lyotard mentionne explicitement Levinas, à de nombreuses reprises dans son article, indice donc que s'il n'a probablement pas lu « L'Actualité de Maimonide », il a néanmoins lu l'essai majeur de Levinas, *Totalité et infini*, paru en 1961, et est déjà, à cette époque, sensible aux problématiques qui sont les siennes.

10. Cf. J.-F. Lyotard, 1988 [1] 31-32 : « Les “métarécits” dont il est question dans *La Condition postmoderne* sont ceux qui ont marqué la modernité : émancipation progressive de la raison et de la liberté, émancipation progressive ou catastrophique du travail (source de la valeur aliénée dans le capitalisme), enrichissement de l'humanité tout entière par les progrès de la technoscience capitaliste, et même, si l'on compte le christianisme lui-même dans la modernité (opposé alors au classicisme antique), salut des créatures par la conversion des âmes au récit christique de l'amour martyr. La philosophie de Hegel totalise tous ces récits, et en ce sens elle concentre en elle la modernité spéculative ».

distinction théorique, Lyotard ne l'a pas encore formalisée au moment où il rédige « Œdipe juif ». Elle pointe pourtant dans l'équivalence que Lyotard y établit entre « modernité » (par quoi j'affirme qu'il faut donc entendre ce qui deviendra « postmodernité ») et judaïsme : ce détour permet de comprendre que ce qui se joue dans « Œdipe juif », à travers l'opposition entre accomplissement grec et inaccomplissement juif, préfigure ce que Lyotard désignera plus tard sous le nom de « condition postmoderne ». Hamlet, figure de l'inaccomplissement de désir est, à la fois, non pas un Œdipe juif et un Œdipe moderne, mais un Œdipe juif et un Œdipe *postmoderne*. Ce qui se joue là est d'une importance capitale, puisque cela revient à établir une forme d'équivalence entre la *condition juive* et la *condition postmoderne*, en référence à un même *inaccomplissement*. Si cette équivalence n'est pas explicitement thématisée par Lyotard, elle est pourtant ce qu'une lecture rigoureuse d'« Œdipe juif » fait apparaître. En d'autres termes, Lyotard construit, par la référence au judaïsme, la catégorie d'inaccomplissement de désir qui va lui permettre d'élaborer théoriquement ce qui constitue l'un des thèmes centraux de son œuvre : la *postmodernité* comme époque de la fin des grands récits d'accomplissement modernes¹¹.

Blanchot : l'« être juif », exil, vérité nomade et parole poétique

Une dizaine d'année avant la publication par Lyotard d'« Œdipe juif », Blanchot avait lui aussi consacré un article au judaïsme, publié en 1962 dans la *Nouvelle Revue Française* (Blanchot, 1969 : 180-190), et dont le choix du titre est déjà une référence implicite à Levinas : « Être juif », tel était en effet le titre d'un article que Levinas publiait, près de quinze ans auparavant, en 1947, dans la revue *Confluences*. Si les réflexions que mène Blanchot dans « Être juif » sont différentes de ce que développait Levinas dans son propre article (sur ce point, cf. Hansel, 2007 : 350-355), cette distance se mesure néanmoins sur fond d'une parenté fondamentale : ce n'est pas du judaïsme, ou des Juifs, dont il sera question, mais de l'« être juif ». De l'être juif dans sa « positivité » : Blanchot prend en effet d'emblée ses distances avec l'analyse développée par Sartre dans ses *Réflexions sur la question juive*, qui tend à faire de la « différence juive » le simple négatif de l'antisémitisme. Blanchot cherche quant à lui, à dégager ce que signifie positivement, « être juif » : « Être juif signifie davantage et sans doute quelque chose d'essentiel qu'il importe de mettre au jour. [...] Il y a une pensée, une vérité juive, c'est-à-dire qu'il y a, pour chacun de nous, une obligation de rechercher si, à travers cette pensée et cette vérité, un certain rapport de l'homme

11. Ajoutons que la référence au judaïsme jouera aussi un rôle important dans d'autres élaborations théoriques : celle des « jeux de langage » par exemple ; elle sera également au cœur de la lecture par Lyotard de l'histoire de la modernité, et deviendra, après les années 1970, de plus en plus centrale sous sa plume, en particulier in *Au juste* (1979), *Le Différend* (1983) et jusqu'à *Heidegger et « les juifs »* (1988).

avec l'homme est en jeu dont nous ne pourrions nous écarter qu'en nous dérobant à une interrogation nécessaire » (M. Blanchot, 1969 : 182). Dans la réponse que Blanchot apporte à la question « [q]ue signifie être juif ? Pourquoi cela existe-t-il ? » on retrouve le refus de « se sentir bien installé dans le réel » que Levinas plaçait au cœur de son propos : « cela existe pour qu'existe l'idée d'exode et d'exil comme mouvement juste ; cela existe, à travers l'exil et par cette initiative qu'est l'exode, pour que l'expérience de l'étrangeté s'affirme auprès de nous dans un rapport irréductible [...]. Si le judaïsme est destiné à prendre un sens pour nous, c'est bien en nous montrant qu'il faut, en tout temps, être prêt à se mettre en route, parce que sortir (aller dehors) est l'exigence à laquelle on ne peut se soustraire si l'on veut maintenir la possibilité d'un rapport de justice » (*ibid.* : 183). L'errance, l'exil, le dehors du monde, l'exigence de sortie : autant d'échos de l'opposition levinassienne du judaïsme et du paganisme. Blanchot réinvestit d'ailleurs ces mêmes catégories. Pour expliciter en effet l'exigence de sortie qu'il place au cœur du judaïsme, il oppose, lui aussi, judaïsme et paganisme : « Exigence d'arrachement, affirmation de la vérité nomade. C'est par là [que le judaïsme] tranche sur le paganisme (sur tout paganisme : être païen, c'est se fixer, se ficher en terre en quelque sorte, s'établir par un pacte avec la permanence qui autorise le séjour et que certifie la certitude du sol) » (*ibid.*). Comme chez Levinas, le judaïsme comme « catégorie » est envisagé dans le cadre d'une opposition, celle de l'être juif et de l'être païen.

C'est dans cette dimension d'exil et d'errance que Blanchot aperçoit ce « quelque chose d'essentiel » qu'il lui importe de mettre au jour : « Il y a une vérité de l'exil, il y a une vocation de l'exil, et si être juif, c'est être voué à la dispersion, c'est que la dispersion, de même qu'elle appelle à un séjour sans lieu [...] dégage aussi, face à l'exigence du Tout, une autre exigence et finalement interdit la tentation de l'Unité-Identité » (*ibid.* : 184). Or, cette catégorie de l'« être juif » entendu comme être de l'exil et de l'errance va permettre à Blanchot, à partir de la fin des années 1960, de penser la condition littéraire et d'élaborer théoriquement l'idée d'une « écriture à venir ». La « vérité » de l'être juif que découvre Blanchot ouvre en effet un rapport nouveau, précisément à la vérité : un rapport que Blanchot nomme la « vérité nomade », jouant sur l'opposition de la vérité et de l'erreur d'une part, et de l'autre sur la proximité de l'errance et de l'erreur entendue comme « le fait d'errer, de ne pouvoir demeurer parce que, là où l'on est, manquent les conditions d'un ici décisif » (M. Blanchot, 1955 : 319). Vérité de l'errance, autrement dit, paradoxalement, vérité de l'erreur : vérité en mouvement, qui remet en cause l'assimilation classique de la vérité à une forme de séjour, de repos. Ainsi, demande Blanchot, prenant le contre-pied de la conception classique de la vérité, « [s]il faut se mettre en route et errer, est-ce parce que qu'exclus de la vérité, nous sommes condamnés à l'exclusion qui interdit toute demeure ? N'est-ce pas plutôt que cette errance signifie un rapport nouveau avec le "vrai" ? N'est-ce pas aussi que ce mouvement nomade

(où s'inscrit l'idée de partage et de séparation) s'affirme non pas comme l'éternelle privation d'un séjour, mais comme une manière authentique de résider, d'une résidence qui ne nous lie pas à la détermination d'un lieu, ni à la fixation auprès d'une réalité d'ores et déjà fondée, sûre, permanente ? Comme si l'état sédentaire était nécessairement la visée de toute conduite ! Comme si la vérité elle-même était nécessairement sédentaire ! » (M. Blanchot, 1969 : 185-186). Si l'être juif ouvre un nouveau rapport au vrai, c'est donc dans la mesure où son « mouvement nomade » s'affirme comme « manière authentique de résider » : il n'est ni sédentarité dans le monde, ni fuite du monde. L'être juif désigne une manière d'habiter le monde sans y demeurer mais en allant et venant « de manière à affirmer le monde comme parcours » (*ibid.* : 186).

Or, l'écriture répond précisément, pour Blanchot, à la recherche nomade de cette vérité, autrement dit l'écriture est errance et erreur entendues comme modalités de rapport au vrai : « Qui écrit est en exil de l'écriture : là est sa patrie où il n'est pas prophète » (*ibid.*, 1988 : 105) écrira-t-il plus tard, dans *L'Écriture du désastre*. Sa patrie est exil, sa patrie est écriture, l'écriture est exil de l'écriture, et Blanchot fait explicitement référence à l'exode juif pour penser cette condition d'errance, qui dessine une nouvelle géographie, une géographie nomade, sans référence à un lieu fixe, à un séjour. Ainsi, de même que l'exil et l'exode juifs ne sont pas un rejet du monde mais une manière d'habiter dans le monde en refusant le séjour, de même, souligne Françoise Collin dans l'essai qu'elle consacre à la question de l'écriture chez Blanchot, « [l] espace littéraire, s'il n'est pas expression du monde, n'est pas l'ouverture d'un "autre monde", plus harmonieux, plus authentique, ni même plus originel que le monde, ou la révélation du "vrai" monde. Il n'est d'aucune manière évasion mais bien exil, exil sans terre d'accueil, exil comme perpétuelle itinérance en laquelle toute géographie se voit détrompée. Celui qui s'y livre [...] est livré à ce que Blanchot nomme le pur Dehors » (F. Collin, 1986 : 38). Comme Jacob qui, écrivait Blanchot en 1962, « se heurte au Dehors inaccessible dont il s'est fait un partenaire, luttant, non pour le vaincre, mais pour l'accueillir dans la nuit même de la parole qu'il supporte fermement, jusqu'à ce qu'elle l'atteigne comme une bénédiction » (M. Blanchot, 1969 : 185).



Ainsi, alors que Lyotard établit en creux une forme d'équivalence entre judaïsme et condition postmoderne, Blanchot fait quant à lui correspondre l'être juif et la condition littéraire : l'être-juif lui permet d'élaborer théoriquement et de penser l'écriture comme mise en œuvre d'un nouveau rapport au vrai, qui ne mène pas à la « vérité de l'être », mais « à l'erreur de l'être – à l'être comme lieu d'errance, à l'inhabitable » (E. Levinas, 1975 : 19). L'hypothèse suivant laquelle le judaïsme constitue pour eux une catégorie philosophique à explorer – et non un objet d'étude historique, sociologique, religieuse – se trouve confirmée par

les précautions que l'un comme l'autre prend vis-à-vis de son lecteur. Ces précautions sont formulées par Blanchot au début d'« Être juif » : il s'agit pour lui, précise-t-il, de livrer « une méditation plus personnelle qu'érudite » (M. Blanchot, 1969 : 182). Et il ajoute : « cette interrogation ne sera pas, ici, accueillie comme celle d'une exigence religieuse. Convenons-en préalablement. Affirmons aussi qu'il ne peut s'agir de l'intérêt qu'on porte à des faits de culture. Convenons enfin que ce que peut nous dire, à ce niveau, l'expérience juive, ne saurait prétendre épuiser le sens dont elle est riche » (*ibid.* : 182-183). La lecture que livre B. Rojzman de ces lignes confirme l'hypothèse qui est la nôtre ici : l'être juif « ne doit pas se penser d'abord comme un fait religieux, un fait de culture ou même une simple expérience collective : il s'agit d'abord d'une *condition d'être* ou, plus précisément, d'une *manière différente de penser le rapport à l'être*. C'est donc en termes ontologiques que la question juive devra se poser » (B. Rojzman, 2010 : 88. Je souligne ¹²). Quant à Lyotard, il ouvre son essai *Heidegger et « les juifs »* sur ces mots : « J'écris ainsi “les juifs”, ce n'est pas par prudence ni faute de mieux. Minuscule pour dire que ce n'est pas à une nation que je pense. Pluriel pour signifier que ce n'est pas une figure ou un sujet politique (le sionisme), religieux (le judaïsme), ni philosophique (la pensée hébraïque) que j'allègue sous ce nom. Guillemets pour éviter la confusion de ces “juifs” avec les juifs réels » (J.-F. Lyotard, 1988 [2] : 13). Ainsi, commente Élisabeth de Fontenay, « [s]elon Lyotard, donc : ni peuple, ni nation, ni religion, ni philosophème. Le triple dispositif (au pluriel-entre guillemets-sans majuscule) opère une désingularisation, une abstraction, telles qu'un *non-Juif* peut parfaitement être “juif” et un *Juif* peut être “non juif” » (É. de Fontenay, 2006 : 171). La référence aux « juifs » renvoie donc, sous la plume de Lyotard, à une catégorie qui ne correspond pas d'emblée à une réalité nationale, religieuse, historique ou sociologique.

Cette manière qu'ont Lyotard et Blanchot d'investir le judaïsme dans le cadre de leurs problématiques respectives pose de nombreux problèmes, qui ne constituent pas ici l'objet de notre propos et qu'il ne s'agit donc pas de traiter, mais qu'il faut néanmoins mentionner. Ces problèmes sont principalement de deux ordres. Celui, d'abord, du recours au judaïsme dans le cadre d'une réflexion théorique : faut-il y voir un « tournant théologique » suivant l'expression de Dominique Janicaud ¹³ ? Faut-il à l'inverse, avec Kevin Hart, dénoncer « l'abomination de l'interprétation nihilisante du judaïsme chez Blanchot » (Kevin Hart cité par Thierry Durand, 2007 : p. 196) ? Le second ordre de problèmes concerne l'interprétation du judaïsme qu'ils nous livrent : s'agit-il de l'image déformée d'un judaïsme fantasmé, tiré dans le sens de leurs propres besoins théoriques ?

12. Cf. encore Joëlle Hansel qui note que s'affirme chez Blanchot la volonté de « ne pas réduire l'être juif à une catégorie historique ou sociologique, mais mettre au jour sa signification métaphysique ou, comme le dit Levinas, “la place” qu'il occupe “dans l'économie de l'être” » (J. Hansel, 2007 : 346).

13. Levinas serait ainsi l'instigateur d'un « tournant théologique de la phénoménologie » (D. Janicaud, 2009).

C'est là le grief que François Brémond adresse à Blanchot, et l'on pourrait sans doute le formuler également à l'encontre de Lyotard : si Blanchot peut se sentir si proche du judaïsme, n'est-ce pas parce que le judaïsme tel qu'il le conçoit est un judaïsme « imaginaire » (F. Brémond, 2007 : 359) qui n'a en réalité pas grand-chose à voir avec le judaïsme¹⁴ ? À la lumière de notre hypothèse, on comprend mieux que, dans la mesure même où ils l'envisagent comme catégorie philosophique, la référence au judaïsme n'implique pas chez eux de prise de position confessionnelle ou théologique, pas plus qu'elle ne vise à rendre compte de la réalité historique, sociologique ou religieuse du judaïsme : ils ne font pas du judaïsme un objet d'allégeance confessionnelle, pas plus qu'ils n'en font un objet de science, ils ne nous le donnent pas à connaître mais cherchent plutôt à y explorer, suivant la formule de Blanchot, « ce qui s'y joue pour la pensée ». Si ces éléments ne permettent pas d'évacuer les problèmes que pose ce geste, ils permettent néanmoins, d'une part de le distinguer aussi bien des approches relevant des sciences religieuses que des formes courantes de philosophie de la religion, et d'autre part d'en saisir la fécondité, puisque le recours à cette catégorie alimente des élaborations théoriques aussi différentes que l'ouverture phénoménologique à l'autrement qu'être chez Levinas, la condition postmoderne comme fin de l'époque des grands récits d'accomplissement chez Lyotard, et la condition littéraire comme errance et rapport nomade à la vérité chez Blanchot.

Sophie NORDMANN

Groupe sociétés, religions, laïcités

GSRL-UMR 8582 (EPHE-CNRS)

sophie.nordmann@ephe.sorbonne.fr

Bibliographie

- BLANCHOT Maurice, 1955, « L'expérience originelle », in *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, Folio Essais, p. 313-334.
- , 1968, « La parole de fragment », in *L'Endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon.
- , 1969, « Être juif », in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », p. 180-190.
- , 1971, « Traces », in *L'Amitié*, Paris, Gallimard.

14. Cf. F. Brémond, 2007, 363-364 : « Cette conception que Blanchot se fait du judaïsme nous semble insoutenable, la lecture en tout cas qu'il propose de la Genèse et de l'Exode ne résiste pas à l'examen. Il est vrai que l'histoire d'Abraham commence par l'ordre que lui donne Iahvé de quitter son pays. Mais ce qu'omet Blanchot, c'est que Iahvé ne demande à Abraham de partir que pour l'installer dans un autre pays [...]. Quant à l'Exode il n'est pas déterminé par la promesse du désert mais bien au contraire par celle d'un autre pays "plus beau et plus large [que l'Égypte], vers un pays ruisselant de lait et de miel". [...] De façon générale, le désert et le nomadisme sont, dans la Bible, notés défavorablement. [...] Enfin à la prétendue vocation de l'exil on peut opposer le mouvement sioniste [...]. Il est d'autre part impossible d'exclure du judaïsme la croyance en Dieu – en Iahvé puis dans le "Dieu unique" ».

- , 1980 [1], « Notre compagne clandestine », in *Textes pour Emmanuel Levinas*, F. Laruelle (éd.), Jean-Michel Place.
- , 1980 [2], *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche ».
- , 1981, *De Kafka à Kafka*, Paris, Gallimard, [réédition Folio Essais].
- , 1991, Lettre à B.-H. Lévy de septembre 1989, in *Les aventures de la liberté*, Grasset, p. 403.
- , 2008, « N'oubliez pas », *L'Arche* n° 373, mai 1988, repris dans *Écrits politiques 1953-1993*, É. Hoppenot (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Les cahiers de la NRF », p. 237-245.
- BRÉMONDY François, 2007, « Levinas, Blanchot et la Bible », in *Emmanuel Levinas – Maurice Blanchot : penser la différence*, É. Hoppenot, A. Milon (éds.), Paris, Presses univ. de Paris 10.
- COLLIN Françoise, 1986, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard.
- DURAND Thierry, 2007, « Le “non-sérieux de l'édification” et la profondeur du bien », in *Emmanuel Levinas – Maurice Blanchot : penser la différence*, É. Hoppenot, A. Milon (éds.), Paris, Presses univ. de Paris 10.
- FONTENAY Élisabeth de, 2006, *Une toute autre histoire. Questions à Jean-François Lyotard*, Paris, Fayard, coll. « Histoire de la pensée ».
- HANSEL Joëlle, 2007, « Être juif selon Levinas et Blanchot », in *Emmanuel Levinas – Maurice Blanchot : penser la différence*, É. Hoppenot, A. Milon (éds.), Paris, Presses univ. de Paris 10.
- HOPPENOT Éric, 2013, *L'intertexte vétérotestamentaire et la tradition juive dans l'œuvre critique de Maurice Blanchot*, thèse de doctorat de l'Université Paris-Diderot (à paraître aux Éditions Kimé sous le titre *Maurice Blanchot et la tradition juive* en mars 2015).
- JANICAUD Dominique, 2009 [1990], *Le tournant théologique de la phénoménologie*, in *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais ».
- LESCOURRET Marie-Anne, 1994, *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion.
- LEVINAS Emmanuel, 1963, « Heidegger, Gagarine et nous », in *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 3^e édition, Paris, Le Livre de Poche.
- , 1975, « Le regard du poète », in *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana.
- , 1982 [1935], *De l'évasion*, Introduction et annotation par J. Rolland, Paris, Le Livre de Poche.
- , 1991/2006 [1939], « À propos de la mort du pape Pie XI », in *Levinas*, C. Chalier, M. Abensour (éds.), Paris, Cahiers de l'Herne.
- , 1991/2006 [1935], « L'actualité de Maimonide », in *Levinas*, C. Chalier, M. Abensour (éd.), Paris, Cahiers de l'Herne, p. 142-144.
- , 1991/2006, « L'essence spirituelle de l'antisémitisme (d'après Jacques Maritain) », in *Levinas*, C. Chalier, M. Abensour (éds.), Paris, Cahiers de l'Herne, p. 150-151.
- , 1997 [1934], *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, suivi d'un essai de M. Abensour, Paris, Éditions Payot et Rivages, coll. Rivages poche/Petite Bibliothèque.
- , 2001/2010 [1932], « Martin Heidegger et l'ontologie », repris in E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », p. 77-110.
- , 2009, « Carnets de captivité (1940-1945) », in *Œuvres I*, R. Calin, C. Chalier (éds.), Paris, Bernard Grasset-Institut mémoires de l'édition contemporaine.
- LYOTARD Jean-François, 1973 [1970], « Cédipe juif », in *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris, Union Générale d'Éditions, coll. 10/18, p. 167-188.

- , J.-L. Thébaud, 1979/2006, *Au juste*, préface de J.-L. Thébaud, Paris, Christian Bourgois, collection « Titre ».
- , 1980, « Logique de Levinas », in *Textes pour Emmanuel Levinas*, F. Laruelle (éd.), Jean-Michel Place.
- , 1983 [1] [1969], « Figure forclosée », *L'Écrit du temps*, 12/1983, p. 63-105.
- , 1983 [2], *Le Différend*, Paris, Éditions de Minuit.
- , 1984, « Jean-François Lyotard : sur le Différend », entretien avec J.M. Salanskis, *Traces* n° 11, p. 11.
- , 1988 [1], *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée.
- , 1988 [2], *Heidegger et « les juifs »*, Paris, Galilée.
- MALKA Salomon, 2002, *Emmanuel Levinas, la vie et la trace*, Paris, J.-C. Lattès.
- MESNARD Philippe, 1996, *Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement*, Paris, L'Harmattan.
- ROJTMAN Betty, 2010, « Le Juif de Blanchot : étranger sur sa terre », *Les Temps Modernes* n° 660, p. 88.
- SARTRE Jean-Paul, 1954 [1946], *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard.

L'« être juif », un motif récurrent dans la pensée française contemporaine Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard

Dès les années 1930, Levinas construit l'« être juif » comme une catégorie philosophique, par opposition à l'« être païen » qui engage un rapport différent à l'être et au monde. Cette opposition joue un rôle déterminant dans sa prise de distance avec l'ontologie heideggerienne. Chez Blanchot et Lyotard, la place accordée aux sources juives, plus inattendue, appelle une attention accrue. Leur découverte du judaïsme est largement médiatisée par la lecture de Levinas, et par l'événement d'Auschwitz qui marque, pour l'un comme pour l'autre, un point de non-retour pour la pensée philosophique. La référence au judaïsme est au cœur de l'élaboration par Lyotard de la catégorie de « postmodernité ». Ce motif est également décisif dans la réflexion théorique que mène Blanchot sur la condition littéraire comme condition d'exil et sur « l'écriture à venir ».

Mots-clés : judaïsme, paganisme, Levinas, Lyotard, Blanchot.

The “Jewish Being”: a Recurring Motif in Contemporary French Thought Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard

During the thirties, Levinas constructs the Jewish being as a philosophical category, as opposed to the Pagan being that engages a different relationship with being and the world. This opposition plays a decisive role in his distancing from Heideggerian ontology. For Blanchot and Lyotard, the more unexpected place granted to Jewish sources, calls for an increased attention. Their discovery of Judaism is largely mediated by the reading of Levinas, and by the event of Auschwitz, that marks, for one and the other, a non-return point for Philosophical Thought. The reference to Judaism is at the heart of the elaboration by Lyotard of the category of postmodernity. This motif is also key in Blanchot's theoretical reflection on the literary condition as a condition of exile, and on the “writing to come”.

Key words: judaism, paganism, Levinas, Lyotard, Blanchot.

El “ser judío”, un motivo recurrente en el pensamiento francés contemporáneo Emanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard

Desde los años 1930, Levinas construye el “ser judío” como una categoría filosófica, en oposición al “ser pagano” que supone una relación diferente al ser-en-el-mundo. Esta oposición juega un rol determinante en su toma de distancia de la ontología heideggeriana. En Blanchot y Lyotard, el lugar otorgado a las fuentes judías, más inesperado, requiere una mayor atención. Su descubrimiento del judaísmo es ampliamente mediatizado por las lecturas de Levinas, y por el acontecimiento de Auschwitz que marca, para uno como para el otro, un punto de no retorno en el pensamiento filosófico. La referencia al judaísmo está en el centro de la elaboración de Lyotard de la categoría de “posmodernidad”. Este motivo es igualmente decisivo en la reflexión teórica que lleva adelante Blanchot sobre la condición literaria como condición de exilio y sobre la “escritura por venir”.

Palabras clave: judaísmo, paganismo, Levinas, Lyotard, Blanchot.